

Husserl, lector de Descartes

Rosemary Rizo-Patrón

Pontificia Universidad Católica del Perú

La severa crítica que la filosofía contemporánea ha dirigido al ambicioso programa de la fenomenología trascendental de Husserl, cuya génesis tiene lugar en los albores del presente siglo, ha sido esencialmente motivada por su asimilación al modelo filosófico fundacional y totalizante de la modernidad inaugurado por el filósofo francés Descartes, en cuyo homenaje hablamos hoy día. Edmund Husserl, pensador de origen judío-alemán nacido en Prossnitz, Moravia en 1859 y muerto en Friburgo de Brisgovia en 1938, y sin cuya obra serían incomprensibles los desarrollos de muchas de estas corrientes críticas, como el estructuralismo, post-estructuralismo, hermenéutica, las nuevas lecturas de Marx y Freud y algunos programas deconstruccionistas llamados post-modernos, sería él mismo responsable de esta asimilación. En efecto, así como Husserl se considera heredero y rehabilitador de la decisión “historial” de los griegos clásicos —notablemente de Platón— a favor de la vida racional que da nacimiento a la filosofía y a la ciencia occidental, Descartes no deja de aparecer permanentemente en su obra como aquel que, en los albores de la modernidad, dio un impulso nuevo a la “forma filosófica” de la existencia conocida por los antiguos, es decir, “al hecho de darse libremente a sí mismo a lo largo de su vida una regla extraída de la pura razón, es decir, de la

filosofía”¹. Descartes es reconocido por Husserl como el responsable de un “platonismo” renovado que, oponiendo la autonomía teórica y la libertad práctica a los prejuicios originados en los mitos y en la tradición en general, reconoce en el mundo mismo la razón íntima que lo habita. La idea de la filosofía como “ciencia estricta”, como radicalmente fundada, en el doble sentido de una disciplina que sólo se asegura conocimientos de naturaleza apodéctica y evidente, es decir *absolutamente válidos*, y que concibe su extensión de modo completamente *universal*, es decir, abarcando el universo entero de lo cognoscible, también la reconoce Husserl como *renovada* por el impulso cartesiano.

Las dos referencias históricas, Platón y Descartes, aparecen reiteradamente lado a lado en muchos de los textos husserlianos, pero sobre todo en sus conferencias públicas y lecciones inéditas desde 1917 en adelante —es decir, después de las experiencias traumáticas de la Primera Guerra Mundial que sacuden desde lo más profundo de sus cimientos las certezas modernas seculares en torno al progreso histórico inexorable e ilimitado supuestamente forjado por el instrumento, hasta entonces considerado “infalible”, de la ciencia y de la técnica. A partir de dicha fecha, deviene ya clara la exigencia husserliana de extender el proyecto fenomenológico trascendental más allá del estrecho ámbito de una fundación epistemológica de la lógica y de las ciencias en experiencias vitales pre-predicativas que constituyen su sentido y validez. Buscando en Platón y en Descartes la inspiración necesaria, la fenomenología trascendental radicaliza la crítica que ya dirige desde comienzos de siglo contra la interpretación positivista de la lógica y de las ciencias exactas, y que retoma en 1910/11 en su artículo “Filosofía como ciencia estricta” contra la naturalización y la cosificación de la conciencia, de las ideas y de la razón². En realidad, Husserl había advertido desde mucho antes de la guerra del catorce que las conse-

¹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, p. 7. Originalmente *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Philosophie*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, editado por W. Biemel. *Husserliana, Gesammelte Werke*, vol. VI. Las próximas referencias a la obra completa de Husserl se harán usando la sigla *Hua*, añadiendo en cifras romanas el número del volumen.

² Husserl, Edmund, “La filosofía como ciencia estricta”, en: *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1973, 3a. ed., pp. 43-109. También en *Hua XXV*.

cuencias más serias de la cosificación de lo humano no se hallaban tanto en las contradicciones patentizadas en el escepticismo epistemológico³, sino en el ámbito que concierne a las cuestiones que Kant llamaba hace dos siglos los “intereses más profundos de la razón” y a las que Husserl se refiere como “las últimas y las más elevadas”. Según Husserl, estas cuestiones, vale decir, los “problemas de la razón (...) en todas sus figuras particulares”, tanto teóricas, axiológicas como prácticas, son ahuyentadas implícita o explícitamente por el “concepto positivista de la ciencia”. “El positivismo, por decirlo así, decapita a la filosofía”, afirma Husserl en su testamento filosófico de 1936 (*Crisis*, p. 7). En consecuencia, a partir de la “gran guerra del catorce”, la fenomenología trascendental comienza a concebirse, por un lado, como aquel proyecto filosófico capaz de descifrar la marcha de la historia europea en tanto portadora de una vocación filosófico-racional que, sin embargo, se ha desviado conduciendo a la humanidad a la crisis que la afecta en el siglo veinte; y, por el otro, capaz de rescatar a la humanidad de dicha crisis al optar por una auto-responsabilidad originada en la misma vocación filosófico-racional. De allí que Husserl le exige a la fenomenología el poner en claro la unidad profunda que subyace a todas las producciones humanas portadoras de sentido y/o de validez, sean éstas del orden científico, práctico, axiológico, artístico u otro. Ella debe, pues, esclarecer la unidad que subyace a la cultura total y a la historia como hechuras humanas —a través de un método de acceso a (y de clarificación *sui generis* de) la experiencia humana subjetiva—, y que él halla en un nuevo concepto de *vida* “productora de sentido”, más allá de los estratos vitales puramente biológicos, fisiológicos y psicológicos. Este es el clima y el contexto en el que se desarrolla la fenomenología trascendental desde la Primera Guerra Mundial hasta la *Crisis* de 1936. Evidencia de ello son los artículos de Husserl para la revista japonesa *Kaizo* de 1923 y 1924, cuyo título general, “Renovación”, tiene claras connotaciones ético-culturales, evidenciadas por el paradigma platónico-cartesiano de la existencia filosófica y la idea de una “misión filosófica” a través del espíritu de autonomía, como medios para superar la crisis de la cultura, de las ciencias y de la humanidad europea.

³ “Respecto de la ética, esta duda es más seria” (*Hinsichtlich der Ethik ist dieser Zweifel schon ernster*). *Hua XXIV*, p. 216.

Es importante observar y resaltar, en estas referencias de Husserl a Platón y a Descartes, un elemento sin el cual su proyecto fenomenológico trascendental permanece incomprensible, y más incomprensible aún su repercusión en el siglo veinte, vale decir: la profunda motivación *ética* que él lee en la “idea de la filosofía” supuestamente propuesta por ellos y que la fenomenología trascendental ha de recoger. En efecto, la filosofía, obra suprema de la razón, no se halla restringida a la vida teórica, sino que determina la orientación de una humanidad *responsable* tanto hacia la idea guía de un conocimiento absolutamente fundado, como hacia la *meta práctica* de una vida ética capaz de revolucionar las formas de vida de una nueva humanidad auténticamente espiritual (*Hua VI*, p. 329, *Hua IX*, p. 299). Según Husserl, esta dimensión es clara en Platón, especialmente en su impulso socrático y en su lucha contra el escepticismo sofístico⁴. En cuanto a Descartes, Husserl señala en la primera de las conferencias que dictó en Londres lo siguiente: “Quisiera caracterizar este vuelco hacia la subjetividad como ético-cognitivo, aun cuando él no fue introducido por Descartes como auténticamente ético. Precisamente con Descartes se pierde el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón: en él (se entiende, en Descartes) la filosofía teórica se basta a sí misma” (*ibid.*, p. 5). “Sin embargo, —continúa Husserl— permanece en la comprensión cartesiana del filósofo el radicalismo que pertenece a la esencia de la reflexión ética, y tiene una forma a la que quiero otorgar valor, que se deja interpretar éticamente o apuntalar de modo auténticamente ético”. Y prosigue: “En el sentido de una exigencia absolutamente ética, una forma específica de la vida humana ciertamente yace encerrada como modelo originario regulativo” (*ibid.*, p. 6). En efecto, Husserl piensa que este modelo ético-regulativo de vida humana —según el cual todo hombre en su existencia individual como mancomunada está llamado a abandonar un modo de vida ingenuo y decidirse una vez en su vida, a través de una meditación radical, a asumirla autónoma y responsablemente— es de auténtica inspiración cartesiana. Por ende, aun cuando reconoce que Descartes no tematiza la vinculación de su proyecto epistemológico con la renovación ética, Husserl ve en la obra cartesiana la apertura de la única vía “a través de la cual el hombre puede hacer de sí mismo un hombre veraz y ético”.

⁴ Cf. *Conferencias de Londres (Londoner Vorlesungen, 1922)* en: Manuscrito M II 3b, p. 4.

Se trata, pues, de un nuevo tipo de vida, justificada absolutamente por la conciencia responsable, expresada específicamente por una *idea regulativa* ético-cognitiva en torno a la cual debe *decidirse* y centrarse la vida auto-responsable. Como consecuencia de dicha decisión —interpreta Husserl— aparece la exigencia cartesiana de una revocación de las convicciones anteriores, no fundadas en esta justificación. Las *Conferencias de Londres* señalan que: “Lo necesariamente primero para el filósofo que comienza son por ende *meditaciones de prima philosophia*, —es decir— una reflexión sobre la esencia de aquel conocimiento absoluto auténtico y sobre los caminos posibles y necesarios de su orientación” (*ibid.*, p. 9). Las *Meditaciones*, en suma, constituyen la “puerta de ingreso” (*Eingangspforte*) de la filosofía, y la “actitud ético-cognitiva” es aquella que conduce al “filósofo principiante” a iniciar la tarea filosófica con una “revocación” (*Umsturz*) general, una puesta entre paréntesis general, de todo aquello que no se justifique absolutamente de por sí. Pero es en este momento que se plantean las preguntas cruciales: en primer lugar aquélla de “¿cómo empiezo?”, y la segunda de “¿qué entiendo por justificación absoluta?” En el marco de una reflexión en torno a estas cuestiones, Husserl concibe su tarea como una reconstrucción del *auténtico* camino cartesiano, puesto que Descartes será finalmente señalado por él como traicionando el radicalismo que él mismo habría exigido para la filosofía y su carácter estricto (*ibid.*, p. 10). Dicha reconstrucción pasa sin embargo por la extracción del “valioso contenido medular de las primeras *meditaciones* del gran pensador y su elevación a la pureza de los principios y de la obligatoria necesidad” (*loc. cit.*).

Como señalamos al inicio, la “idea de la filosofía” que Husserl rescata de sus orígenes platónico-cartesianos y revitaliza, se concibe como una “ciencia estricta”, *radicalmente fundada*, en el doble sentido de una disciplina que sólo se asegura conocimientos de naturaleza apodíctica y evidente, es decir *absolutamente válidos*, y que concibe su extensión de modo completamente *universal*, es decir, abarcando el universo entero de lo cognoscible. De acuerdo a las lecturas críticas contemporáneas ella consiste en un doble proceso de “reducción” y de “totalización”, o análisis y síntesis. A través del proceso de reducción, la filosofía así entendida pretende alcanzar una región “absolutamente simple”, reglada por una claridad ilimitada. A través del proceso de totalización pretende dar un soporte a todo lo dado de modo derivado o construido. Finalmente, concibe esta región absoluta, privilegiada y

última como aportando —de modo autárquico— la garantía de su propia validez. Nuevamente de acuerdo a los críticos contemporáneos, este modelo cartesiano aparentemente resucitado por Husserl —que se renovó también en otros intentos especulativos como científicos a comienzos del siglo veinte— se halla en crisis, porque su desarrollo consiguiente ha finalmente mostrado que no hay modo de determinar la idea de un dominio axiomático suficiente y último de entidades elementales absolutas constitutivas del pensamiento —y menos aún del cosmos— al cual pueda reducirse todo, ni un modo de mantener la idea de una fundación absolutamente autárquica. Para algunos de estos críticos, como el filósofo de la ciencia Jean Ladrière⁵, aún cuando el carácter *irreductible* y *autárquico* del fundamento ha sido definitivamente destruido, no quedando de él más que el concepto de zonas *provisionales* de “detención” en procesos racionales que siempre se renuevan y continúan, y aún cuando hacia ambos lados del proceso de fundamentación, el de la “reductibilidad” y el de la “integralidad”, se reconoce que no hay *clausura* definitiva —no pudiendo hallarse ni *elementos primeros* ni *totalidades integradoras*, sino infinidades abiertas— la *legitimidad* de dichas empresas fundacionales no se ha destruido enteramente sino sólo profundamente modificado. En cualquier caso, la actual crisis que afecta los proyectos filosóficos fundacionales modernos parece alcanzar inexorablemente a la concepción husserliana de la “idea de la filosofía”, inspirada en las concepciones platónico-cartesianas.

Sin embargo, no sólo el proyecto *fundacional* moderno en su *estructura* formal, sino innumerables otros elementos concretos de la “idea de la filosofía” en mención muestran que la presencia de Descartes le es tan esencial a la fenomenología trascendental, que no sería quizás muy exagerado sostener que ella es —casi desde sus inicios y continuamente— un ajuste de cuentas con el fundador del pensamiento moderno, tanto en sus procedimientos y contenidos como también en su génesis y desarrollo. Por ello, además de “fundacionalista”, a la fenomenología trascendental se le acusa de compartir otras taras “cartesianas”, como por ejemplo: el “mentalismo”; la teoría de la “idealidad” de los significados; el “método de la reducción” como procedimiento de “retorno a la subjetividad” que recoge los motivos de la “duda metódica” y los

⁵ Ladrière, Jean, “L’Abîme”, en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruselas: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976, pp. 171-191.

de la “aniquilación” hipotética del mundo; su consiguiente solipsismo y encapsulamiento en el *cogito*; el concepto de evidencia y de “intuición eidética”, que recoge los prejuicios de un conocimiento privilegiado y fundante en el ámbito de la subjetividad, dada su pretensión a la adecuación, inmediatez y auto-transparencia; la supuesta insensibilidad respecto del punto de vista hermenéutico, temporal, histórico, e intersubjetivo; y, sobre todo, el estar supuestamente embrujado por el pecado capital de la metafísica-de-la-presencia o metafísica-de-la-subjetividad.

Ahora bien, Husserl dará el nombre de *filosofía primera* a esta “idea de la filosofía” de fundamentos radicales y *definitivos*. La fenomenología como *filosofía primera* será así la ciencia *eidética* de la correlación entre la conciencia trascendental pura y el mundo —como fuente originaria de toda dación de sentido y validación de ser⁶. Husserl reflexionó sobre la fenomenología como filosofía primera desde las *Ideas* de 1913 hasta las *Conferencias de París* de 1929, dedicadas a Descartes. En el interín, las *Conferencias de Londres* de 1922, el curso inédito “Introducción a la filosofía” de 1922/23, y el curso de 1923/24 titulado “Filosofía primera” (*Hua VII* y *VIII*) siguieron la misma línea de reflexión. Las *Conferencias de París*, elaboradas y publicadas en 1931 en Francia

⁶ Es así —como fuente última de toda dación de sentido y validación de ser— que la fenomenología pura está llamada, según Husserl, a fundar las distintas ramas de la filosofía en sentido positivo —teórica, práctica y axiológica— y finalmente de las distintas ciencias. Las cosas son el objeto cognitivo de la *filosofía teórica*, siendo sus dos divisiones principales la *ontología formal* (lógica formal o *mathesis universalis*) y las *ontologías materiales*. La primera, más general, trata del concepto de “objeto en general” (número, género-especie, todo-parte, identidad-diferencia, significado, conjuntos, multiplicidades, etc.), siendo su *a priori* analítico. Fundamenta las *ontologías materiales*, que son más singulares, y su *a priori* sintético. Husserl concibe tres dominios básicos de ontologías materiales: de la *naturaleza material* (cuyos objetos son el tiempo, el espacio, el movimiento, la materia, etc., tratados respectivamente por la cronología, la geometría, la cinemática, etc.); de la *naturaleza animal*, del *alma* o *psyché* (tratada por la psicología eidética); y del *mundo espiritual*, cultural y social (que se ocupa de ámbitos intersubjetivos como aquellos del lenguaje, de las leyes etc.). Las ciencias particulares, que son parte de la razón teórica, hallan su fundamento eidético (universal y necesario) en el *a priori* sintético de las ontologías materiales, y, *a través de ellas*, en la determinación más universal de “algo en general” que estudia la ontología formal. Fuera de la *filosofía teórica*, el objeto de la *axiología* es la dimensión valorativa (los valores y sentimientos éticos y estéticos). Por último, el objeto de la *praxeología* (filosofía práctica) es la dimensión práctica (las obligaciones o normas ético-prácticas, y la voluntad). Las tres dimensiones, *teórica*, *axiológica* y *práctica*, están íntimamente relacionadas, según Husserl, en la medida que en todas ellas, así como en toda configuración cultural o social, el tema en cuestión es la *vida misma de la razón* (cf. *Hua III*, *Hua IV* y *Hua VIII*, pp. 17-26).

bajo el título de *Meditaciones cartesianas*, si bien llevan el humilde subtítulo de “Introducción a la filosofía fenomenológica”, constituyen sin duda la forma que Husserl quiso finalmente dar a sus *meditationes de prima philosophia*.

Sin embargo, estos mismos textos contienen también los principales elementos de sus críticas a Descartes, críticas que parecen esbozarse incluso desde más temprano. Por ejemplo, Husserl considera que la fenomenología comporta también una dimensión empírica, caracterizada como *filosofía segunda* o *metafísica*, que se ocupa de la realidad fáctica. Si bien en un inicio considera que ésta debe fundarse últimamente en la *filosofía primera* y en las estructuras eidéticas de la experiencia fundante trascendental, en el curso del desarrollo de la fenomenología en la década del veinte, Husserl reconoce que la por él llamada *filosofía segunda* trata de ciertos problemas fácticos que no se pueden fundar ni explicar a partir de estructuras eidéticas. Husserl menciona, a título de ejemplos de dichos problemas “fácticos” o “metafísicos”, el “*factum* irracional de la racionalidad del mundo”, es decir, la correspondencia entre la idealidad racional teórica o práctica, por un lado, y la realidad, por el otro (*Hua VIII*, p. 385, 394), la facticidad fortuita de la intersubjetividad trascendental, los problemas de la muerte, del destino, del “sentido de la historia”, los ético-religiosos, el significado de una vida humana “auténtica”, y muchos otros más (*Hua IX*, pp. 299-301). Ya en 1921 Husserl afirma que “*la historia es el gran factum del ser absoluto*, y las últimas cuestiones, tanto metafísicas como teleológicas, se confunden con las preguntas por el sentido absoluto de la historia” (*Hua VIII*, pp. 505-506). Más aún, a partir de 1931, la prioridad de lo ideal (la *filosofía primera*) sobre lo real (la *filosofía segunda*) se invierte totalmente —por lo menos en el caso del *ego* trascendental pues, entre otras paradojas, resulta que “el eidos de un yo trascendental es absolutamente impensable sin el yo trascendental como fáctico”, o sin los “hechos” del mundo histórico-teleológico (*Hua XV*, pp. 385ss.), y la misma dicotomía entre ambos se ve cuestionada. La inversión en el orden de las razones y la aproximación a la fenomenología trascendental desde la perspectiva de la historia en la década del treinta marcan el alejamiento definitivo de Husserl respecto de la “idea de la filosofía” como *filosofía primera* de inspiración cartesiana.

Pero demos un vistazo a la lectura que Husserl hace de Descartes dentro del marco de la llamada *filosofía primera* y examinemos si los

elementos concretos, metodológicos y de contenido, que señalamos hace un momento como de filiación cartesiana no sufren, en manos de Husserl, alguna transformación. Un examen de esta lectura tendría que tomar en cuenta textos de tres épocas: 1. Del período de la irrupción de la fenomenología trascendental, entre 1905 y 1911, como por ejemplo el curso de “Lógica y teoría del conocimiento” de 1906/07 (*Hua XXIV*), las lecciones de 1907 sobre *La idea de la fenomenología*⁷ (*Hua II*), y el curso de 1910/11 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*⁸ (*Hua XIII*). 2. De inicios de la década del veinte, como por ejemplo el curso de 1923/24 de “Filosofía primera” (*Hua VII* y *Hua VIII*). Y, finalmente, 3. las mismas *Meditaciones cartesianas*⁹ (*Hua I*).

Los textos del primer período coinciden con el nacimiento de la fenomenología trascendental, primero como un intento renovado —en el ámbito de una “crítica de la razón”— de resolver el llamado “acertijo de la trascendencia”. Ya desde la *Filosofía de la aritmética* de 1891 (*Hua XII*) y de las *Investigaciones lógicas*¹⁰ de 1900/01 (*Hua XVIII*, *Hua XIX/1* y *XIX/2*). Husserl intenta conciliar dos exigencias racionales aparentemente incompatibles: la evidencia “en sí” u objetiva de las verdades lógicas, por un lado, y su apropiación por una subjetividad cognoscente, por el otro. En esta última obra, en contra del psicologismo lógico naturalista, Husserl satisface la primera exigencia señalando que debemos admitir cierto tipo de objetividades de naturaleza *ideal*, concebidas como el *a priori* formal y material, trascendente (es decir, no psicológico) a la base de todas las ciencias. Husserl pretende satisfacer la segunda exigencia a través de un proceso fundacional que consiste en el retorno a la subjetividad (inmanencia) por medio de una fenomenología descriptiva a cargo de poner en claro un nuevo concepto de vida “dadora de sentido”. En su esfuerzo por articular ambas exigencias Husserl introduce las tan criticadas nociones de intuiciones (o

⁷ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología, cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982.

⁸ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción y edición de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

⁹ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986.

¹⁰ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Galo Sáez, 1929, primera edición. Madrid: Revista de Occidente, 1967, segunda edición; 1976, tercera edición.

aprehensiones) “categoriales” y “eidéticas” como responsables de la “dación” de verdades categoriales y esenciales sin reducirlas o convertirlas en eventos psíquicos inmanentes. Esa vida “dadora de sentido” que se pone en claro manifiesta su estructura como la *correlación esencial entre intencionalidad y dación*. Tensiones que oponen la “percepción adecuada (inmanente)” y la “percepción inadecuada trascendente” (tanto de objetos reales como ideales), que se originan en prejuicios cartesianos y psicologistas que Husserl hereda de Brentano, ponen sin embargo, en jaque la superioridad que Husserl asigna a la evidencia lógica sobre la psicológica.

Es en este clima de insatisfacción respecto al resultado de sus *Investigaciones lógicas* que Husserl concibe la necesidad de una ciencia y un método filosóficos que resuelvan la falta de claridad que afecta el sentido y la posibilidad del conocimiento. Husserl se ve en necesidad de emprender una crítica de la razón, nueva y radical, que rápidamente se extiende a la totalidad de la experiencia humana. El misterio de la correlación entre subjetividad y objetividad es finalmente descubierto *abandonando el naturalismo*, a través de una *actitud crítica escéptica*. “Todo principiante en filosofía es un escéptico”, sostiene Husserl emulando a Herbart. El instrumento metodológico de dicha crítica se concibe desde 1905 como la muy discutida *reducción fenomenológica trascendental*. La reducción es una *reflexión*, pero más que eso, consiste en un abandono de la “actitud natural”, que concibe la relación cognitiva como una relación mundana entre una “inmanencia” psíquica y una “trascendencia” mundana o simple “exterioridad”. La reducción, por el contrario, permite descubrir la correlación *intencional* (no causal, no natural) anónima entre objetividad y subjetividad, una correlación que se extiende a lo largo de la infinitud abierta del flujo heracliteano de la experiencia humana temporal. En este contexto, y como elementos adicionales del método fenomenológico, Husserl incluye los *análisis intencionales* y la llamada *eidética*, a través de la cual pretende aprehender las estructuras y funciones esenciales del flujo heracliteano de la conciencia en el marco de un nuevo concepto de ciencia. Dentro de este marco, la noción *trascendental* aplicada a la fenomenología se refiere a problemas de *constitución*, esto es, a una rendición de cuentas del sentido y validez de la *trascendencia* tal como es *mentada por y dada a* la conciencia —una trascendencia que además de los objetos cognitivos teoréticos, comprende también el campo de la valoración

y de la acción. La fundación de la *unidad* de todas las ciencias es concebida aquí como el vasto campo de la experiencia humana, cuyas *estructuras*, funciones y modos de realización —las más importantes de las cuales son la *intencionalidad* y la *temporalidad*— son sometidos por Husserl a un escrutinio analítico riguroso.

La importancia de la reducción es tal para comprender el proyecto husserliano, que Husserl explora diferentes “vías” para implementarla, todas ellas relacionadas con su debate con la filosofía moderna. Una de dichas vías, de hecho la más antigua, llamada “ontológica”, es inspirada por el “giro copernicano” de Kant, y consiste en una indagación retrospectiva desde el mundo hasta la interpretación trascendental de su sentido; otra de las vías, la más tardía probablemente, inspirada en el empirismo inglés (de Locke a Hume), es la vía psicológica. Pero la más conocida, aquella que falsamente ha sido interpretada como la más antigua y gravitante, es aquella que Husserl concientemente retoma de las dos primeras *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, la llamada “vía cartesiana”. Esta le permite introducir a Husserl un nuevo concepto de inmanencia —más allá de su significado psicológico como mera “interioridad” psíquica natural. Inmanencia será comprendida ahora como *dación pura* (actual, absoluta) de la correlación intencional misma (es decir de la correlación noético-subjetiva/noemático-objetiva), en oposición al tipo de dación que caracteriza la *actitud natural*. Pero desde 1906/07 Husserl advierte la necesidad de no confundir el proyecto cartesiano con el suyo: distingue primero su escepticismo del de Descartes, pues no está al servicio de la construcción de una nueva ciencia de acuerdo al paradigma matemático: “ella [la reducción, se entiende] quiere ‘esclarecer’, ella no quiere ‘deducir’, ni conducir hacia leyes en tanto fundamentos explicativos, sino simplemente comprender lo que yace en el sentido del conocimiento y su objetividad” (*Hua XXIV*, p. 190). Tampoco la reducción es una auténtica “duda”, es decir, un “juicio” (*Hua XXIV*, p. 214, y *Hua III*, p. 63). Pero por sobre todo, la esfera “inmanente” alcanzada “no dice ella misma nada acerca de mi existencia y no depende de mi existencia”, así como tampoco “presupone mi existencia” (*Hua XXIV*, p. 235). En 1910/11 nuevas tensiones respecto de la llamada “vía cartesiana” de la reducción aparecen, en el sentido que Husserl señala claramente por un lado que la esfera de la dación pura es un flujo *ilimitado* de experiencias, y sin embargo, por el otro, la dación pura, fenomenológica, de la correlación intencional, de la

experiencia trascendental, pretende ser una evidencia de naturaleza *inmediata, adecuada*. Para superar esta tensión entre una pretendida evidencia inmediata, por un lado, y un flujo ilimitado de experiencias, por el otro, Husserl modifica una vez más su concepto de “inmanencia”. No solamente no significará la interioridad psicológica, pero tampoco significará sólo lo que es puramente *dado* de manera *actual*, inmediata o instantánea. La esfera inmanente alcanzada abarcará también lo *potencialmente* dado o lo “dable”, extendiéndose así *más allá de la presencia*. En efecto, Husserl observa que, si se reduce el ámbito de lo “dado” a las experiencias puramente actuales, presentes y adecuadas, no tenemos absolutamente nada. La “inmanencia”, la esfera de lo “dado” que interesa a la fenomenología, dirá Husserl, no son solamente los componentes noético-noemáticos de la correlación intencional *actualmente* dados, sino también los componentes ausentes, *implicados potencialmente* con los actuales, o *sintetizados* con ellos (*Hua XIII*, pp. 159-179). Como ya se habrá observado, desde el nacimiento de la fenomenología trascendental, los análisis husserlianos de la *intencionalidad* y de la *temporalidad* reconocen una *inadecuación* que afecta la dación de los componentes noéticos (las vivencias o experiencias subjetivas) y noemáticos (las unidades objetivas de sentido y de validez) de la correlación intencional, de tal modo que en esta dación se puede afirmar que la *diferencia* precede a la *presencia a sí*. En efecto, por un lado, aunque la *solución* del “acertijo de la trascendencia” parece ser la *dación pura* (adecuada) de la *correlación intencional misma*, tanto los noemas como las noesis aparecen en una multiplicidad *infinita* de modos de aparición, por ende, en síntesis infinitas como “ideas en un sentido kantiano”. Por otro lado, el campo temporal originario de la temporalidad —la impresión originaria, la retención y la protención— ofrecen una noción de “presencia” atravesada de “ausencia”, no como un presente “puntual”, sino como un “presente viviente” (*Hua X*). Asimismo, casi desde su nacimiento, los análisis trascendentales reconocen una intencionalidad pre-objetivante, impresional, e impulsiva —por ejemplo en las lecciones de 1907 sobre la constitución del espacio y de la cosa espacial (*Hua XVI*)— a través de la cual, por un lado, más allá del yo puro (que en un inicio Husserl cree que se puede dar a sí mismo “adecuadamente”) Husserl reconoce que el *ego* se da previamente a sí mismo de un modo cinestésico y temporal; y, por otro lado, un concepto tanto natural como espiritual de horizonte de mundo

se da previamente al *ego* al interior de un sentido sedimentado de la experiencia (*Hua IV*). Por la misma época de las lecciones sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* en 1910/11 (*Hua XIII*), la investigación de dos tipos de experiencias que son caracterizadas como “presentificaciones” o “presentizaciones” (*Vergegenwärtigungen*) —las rememoraciones y las empatías— le permiten a Husserl reconocer una *diferencia original* que atraviesa a la experiencia de sí y que lo impulsan a introducir simultáneamente su noción del yo puro como principio unificador, y a ocuparse del problema de la intersubjetividad (*Hua XIII*).

En las lecciones de 1923/24 sobre *Filosofía primera* Husserl añade otras críticas a la comprensión de la reducción según la llamada “vía cartesiana”, y éstas conciernen fundamentalmente las dificultades y malentendidos que ésta causa. En efecto, la posibilidad del no-ser del mundo objetivo, o la posibilidad de su “pérdida”, a través de la “duda metódica”, y el abordar la subjetividad como una suerte de “residuo” luego de esta “aniquilación” hipotética, da la falsa impresión que el mundo no es de interés para la fenomenología (*Hua VIII*, pp. 432-433 y *passim*), o que es incapaz de recuperarlo, así como también da la falsa impresión que la subjetividad es una suerte de “parcela” del mundo que queda como “residuo” luego de su pérdida. Esta hipótesis *ficticia* sólo puede tener sentido si es vista desde “dentro” de la actitud fenomenológica, como un modo de *comprender cómo* se forja nuestra creencia en el mundo. En este mismo texto Husserl también señala que la vía cartesiana da la falsa impresión de una caída en el *solipsismo*, puesto que inicialmente se aborda la experiencia trascendental *actualmente* dada y no se entiende cómo el mundo en su totalidad viene a ser correlato de una experiencia intersubjetiva. Sin embargo, Husserl mismo propició el equívoco que ata su reducción al método y a la filosofía cartesiana, pues en sus *Conferencias de París* de 1929, y en el texto que se desarrolló sobre la base de dichas conferencias, las *Meditaciones cartesianas*, vuelve aparentemente a utilizar esta estrategia.

Para finalizar el examen de la lectura husserliana de Descartes dentro del marco de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*, señalemos algunos puntos interesantes de las *Meditaciones cartesianas*. Este texto de “introducción a la filosofía” suscita dos cuestiones: si su estructura sigue el modelo fundacional analítico (re-

gresivo, reductivo) y sintético (constructivo, progresivo) moderno y cartesiano, y si en esta obra Husserl vuelve a “reflotar” la “vía cartesiana” que ya había criticado en sus lecciones de 1923/24 sobre *Filosofía primera*. En cuanto a lo primero, podría en efecto argumentarse que las primeras dos meditaciones¹¹ *de facto* proceden siguiendo una dirección analítica hacia el fundamento (la evidencia absolutamente simple del *solus ipse*), y que las meditaciones tercera, cuarta y quinta¹² —en tanto que abordan problemas constitutivos— pueden ser consideradas como una recuperación constructiva (compositiva) del otro y del mundo. En cuanto a la segunda cuestión, distinta a la primera, los críticos parecen haberse puesto tácitamente de acuerdo para sostener que Husserl emplea aquí la simple “vía cartesiana”.

Examinando primero la segunda cuestión, es indudable que Husserl coincide con Descartes al reconocer una situación de emergencia espiritual en su tiempo, y que le debe dos ideas inspiradoras: 1. La naturaleza ejemplar del giro subjetivo; y, 2. La idea de reformar la filosofía en dirección de una ciencia universal autónoma basada en fundamentos últimos. La meta de Husserl es efectivamente restablecer la unidad de la cultura y recordar que el *sentido originario de toda objetividad* nace, en efecto, sólo de un cierto proyecto o experiencia del sujeto. Sin embargo, Husserl no revive simplemente el ideal cartesiano de una ciencia universal de fundamentos últimos, ya que este ideal también proviene de la tradición griega. Tampoco su “idea de la filosofía” es una ciencia existente que ha de algún modo resistido a la duda metódica, ni el modelo de una ciencia existente, como el de las matemáticas. Tampoco revive simplemente la revocación hiperbólica cartesiana de la tradición, las ciencias y la experiencia sensible, puesto que su reducción no está dirigida propiamente a aniquilar el mundo sino a clarificar su sentido. Husserl tampoco revive simplemente el giro cartesiano a la subjetividad, ya que distingue radicalmente el *ego* psicológico (un “residuo” del mundo) y el *ego* trascendental. La primera meditación no emplea —a nuestro entender— la vía cartesiana hacia el campo trascendental,

¹¹ “*Primera meditación*: el camino hacia el ego trascendental”; “*Segunda meditación*: descubrimiento del campo de la experiencia trascendental según sus estructuras universales”.

¹² “*Tercera meditación*: los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva”; “*Cuarta meditación*: desarrollo de los problemas constitutivos del ego trascendental mismo”; “*Quinta meditación*: descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica”.

sino solamente una *alternativa* de la vía cartesiana, una vía “a partir de la idea de una auto-meditación radical” o la vía “a partir de la idea de una ciencia definitiva, últimamente fundada”, como dice Eugen Fink —con el asentimiento de Husserl— en la llamada *VI Meditación cartesiana* que su asistente escribiera en 1932¹³. La base de esta afirmación es que las críticas previas de Husserl a la vía cartesiana y la aparición de implicaciones y horizontes temporales en la discusión de la primera evidencia son nociones que se interponen a una pretensión de *poseer de modo inmediato* el ámbito trascendental. Y, finalmente, la noción trascendental de fundación es ajena a inferencias de corte matemático, puesto que el fundamento para Husserl no es tanto el *ego* usado al modo de un axioma, cuanto el *dominio infinito de la experiencia trascendental* —irreducible a una *intuitus mentis* inmediata o a una *deducción mediata*. Es más, desde la primera meditación Husserl señala la necesidad de una *crítica trascendental de la experiencia*, para ver cómo la validez (apodíctica) de ciertas experiencias indubitables mínimas puede de algún modo extenderse también al resto de la experiencia trascendental. La necesidad de esta *crítica trascendental de la experiencia* no fue ni siquiera vista por Descartes, y Husserl expresamente señala en la segunda meditación que, por ese hecho, su proceder “se aparta esencialmente del proceder cartesiano”¹⁴.

Respecto de la primera cuestión, un análisis detallado y muy complejo de las cinco meditaciones muestra que éstas no se asemejan ni en su forma ni en su contenido al movimiento analítico-reductivo y compositivo-integrador del proyecto fundacional moderno. Es más, Descartes acompaña a Husserl como motivo inspirador solamente en las dos primeras meditaciones, apartándose definitivamente la tercera meditación de lo que allí se llama el escepticismo y escolasticismo cartesianos. Es cierto que en las *Meditaciones* Husserl aborda el tema fundacional, en clara referencia al espíritu cartesiano, pero su interpretación *sui generis* no sólo muestra rasgos muy claros de una “retirada” de la noción de fundamento que se asocia normalmente con el proyecto fundacional moderno, sino que introduce claramente un nuevo sentido de fundamento

¹³ Fink, Eugen, *VI Cartesianische Meditationen, Teil I, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana Dokumente II, 1)*. Editado por Hans Ebeling, Jann Holl y Guy Van Kerckhoven, 1988. Teil II, *Ergänzungsband (Husserliana Dokumente II, 2)*. Editado por Guy Van Kerckhoven, 1988.

¹⁴ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, o.c.*, pp. 42-45.

y de conocimiento racional. En efecto, en lugar de agrupar las dos primeras meditaciones en un movimiento opuesto al de las tres últimas, en un examen más detenido se observa que en las *tres primeras* meditaciones la noción de *último fundamento* aparece íntimamente vinculada al problema de la *evidencia*, o de la *fundación de validez* (*Geltungsfundierung*)¹⁵ (expresión que se halla en ciertos manuscritos inéditos de la época). En ellas Husserl *reconoce* que las evidencias judicativas de las ciencias se fundan en juicios elementales evidentes, los que a su vez remiten en última instancia a experiencias plenificadoras, intuitivas, *pre-predicativas*. Y aunque la idea de una fundación última exigida por la “idea de la filosofía” presupone evidencias *perfectas* y *adecuadas* (correlativas a la noción genuina de verdad), Husserl reconoce que la *evidencia adecuada*, es en principio *inalcanzable*, por igual en el ámbito de las experiencias trascendentes como en el de las inmanentes (o fenomenológicas), excepto por un núcleo muy limitado de experiencias, como por ejemplo el *cogito sum* vacío, o un par de otros hechos intachables que conciernen la *forma* o la *estructura* de la experiencia trascendental *intencional* y *temporal*. Husserl reconocerá, así, que la evidencia *apodíctica*, la única en poder fungir de “primera evidencia”, también contiene elementos *inadecuados*, ya que el dominio de la experiencia trascendental puesto al descubierto es un campo de daciones fluyentes *actuales* y *potenciales* rodeadas de horizontes temporales abiertos, noéticos y noemáticos, daciones correlativas de la vida unitaria de la conciencia y del mundo mismo, en un juego sintético de presencia y ausencia. En la tercera meditación, la pregunta de Husserl es *cómo* —en virtud de qué procesos— *nosotros* establecemos la distinción aplicada a las noesis entre *posibilidad* e *imposibilidad*, o verdadero y falso, y —en el caso de noemas— entre el ser y el no-ser, la existencia y la no-existencia. La noción de evidencia aquí es claramente descrita como una experiencia intencional *intuitiva*, y sin embargo, a diferencia de un intuicionismo subjetivo o acético, no la comprende ni como una captación o aprehensión *inmediata* o instantánea, ni como teniendo como correlato algún tipo de *res idéntica*. Tan importante para el concepto de evidencia husserliano como la *auto-dación*, es su carácter de *proceso* sintético, desplegado temporalmente, horizontal,

¹⁵ Husserl, Edmund, *Hua* XIV, p. 40; *Hua* XV, pp. 615-616. Cf. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993 (*Phaenomenologica* 128).

abierto a iteraciones infinitas potenciales por parte del sujeto o de su “yo puedo” y, por ende, a su *falibilidad*. Como una “síntesis de coincidencia” noética, y una “síntesis de identificación” noemática *al interior* de la síntesis universal del tiempo, la evidencia sólo es para Husserl un *evento ocasional*, que también concierne la razón práctica y la razón valorativa. Por otro lado, el carácter “en sí” de los conceptos fenomenológicos husserlianos de *evidencia apodíctica* y *verdad* es esencialmente *compatible* con su *relatividad*. Esto no quiere decir que abandona sus críticas anteriores al relativismo y al subjetivismo naturalista, sino solamente que la *evidencia* es para él el correlato, *no* de una experiencia *individual*, sino de una *síntesis teleológica de experiencias en abierta infinitud*, a la cual se añade un *perspectivismo* esencial en el caso de las experiencias externas *inadecuadas*. Esto para nosotros tiene varias consecuencias que alejan a las *Meditaciones* del proyecto fundacional moderno y del concepto concomitante de *fundamentum absolutum et inconcussum* promovido por Descartes. Sin embargo, Husserl con esto jamás abandona la convicción que la *primera evidencia* concierne la auto-dación de ciertas estructuras fundamentales que subyacen y atraviesan *sin excepción* la vida trascendental —entre ellas sus funciones y formas horizontales, temporales, históricas e infinitamente abiertas. Por otro lado, si bien Husserl no tematiza la *finitud de la experiencia humana*, esta finitud es sin duda su evidencia *más absoluta* —no sometida a su vez a correcciones o calificaciones ulteriores. De este modo, se comprende por qué Husserl confiesa, hacia el final de las *Meditaciones*, que la “idea de la filosofía” como una ciencia absolutamente fundada, es *sólo* posible “en la forma de un *programa interminable*”. Estas conclusiones nos llevan a sostener que la *fundación de validez* husserliana, examinada en las tres primeras meditaciones, no es concebida como un punto de partida fijo, sino como un *telos* de la razón; no es concebida como un proceso situado “detrás” de nosotros, sosteniendo nuestra reflexión, sino más bien como un proceso *histórico* infinitamente abierto que yace “delante” de nosotros, a ser siempre renovado, cuyas “valideces” sólo pueden comprenderse como conquistas parciales y provisionales. Y es en este sentido que Husserl afirmará en un texto conocido de 1931¹⁶

¹⁶ Husserl, Edmund, “Epílogo”, en: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, segunda edición.

(*Hua V*), que los últimos fundamentos del conocimiento tienen el mismo significado que la *última responsabilidad* de la razón, última y absoluta auto-responsabilidad orientada a impedir la extracción de consecuencias escépticas de tales descubrimientos en los frentes teóricos, prácticos y valorativos.

Asimismo, la estructura de las *Meditaciones* no corresponde al modelo moderno porque en las últimas dos meditaciones Husserl abandona la equivalencia de *último fundamento* y *evidencia* —aun cuando no abandona el nivel de la *filosofía primera*. Desde la cuarta meditación Husserl desplaza su búsqueda de fundamentos últimos del nivel de la *fundación de validez* —donde el tema de la evidencia es central— al nivel más profundo de la *fundación genética* (*Genesisfundierung*) de la experiencia, nivel que se supone debe fundar —y absorber— todas las cuestiones de validez. Es en esta meditación que Husserl introduce algunas nociones revolucionarias en relación al conocimiento racional y a las fronteras claramente delimitadas entre el ámbito de la necesidad y el de la contingencia. Aquí se toca concretamente el tema de la *constitución* o de la *génesis del yo*, no sólo como sujeto centralizado, polo activo de tomas de posición teóricas y prácticas y polo pasivo de afecciones, sino como *yo personal* —sustrato de propiedades, adquisiciones permanentes, convicciones, habitualidades y portador de un cierto estilo—, y más aún como *mónada* o *yo concreto*, ya que éste también incluye sus correlatos intencionales y sus entornos familiares y mundanos¹⁷. El tema de la constitución genética del yo es —*mutatis mutandis*— el tema de la constitución en general, pues sin ego, no hay constitución que valga. Sin poder aquí entrar en detalles, cabe referir simplemente que la auto-constitución del yo como ego monádico, se origina en los estratos primarios, impulsivos, pasivos de un pre-ego desprovisto de actos racionales que teleológicamente se orienta hacia los estratos racionales más elevados del ego-primordial, fuente activa y portador de validez y de responsabilidad. La noción de *sujeto* y su *centralización*, tan denostada por ciertas críticas filosóficas contemporáneas emerge, en este contexto, en un acto de *reflexión responsable*, como el polo unitario de una multiplicidad fluyente de actos. Pues bien, en las dos últimas meditaciones el tema de la *fundación genética* absorbe y funda el tema de la *fundación de validez*, puesto que Husserl será de la convic-

¹⁷ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, o.c.*, §§30-33.

ción que los problemas de la validez o de la evidencia también conciernen a la *fundación genética*. Solamente cuando Husserl menciona los niveles pre-reflexivos genéticos parece abrir una ventana al vasto reino de la facticidad que coloca bajo la égide de conceptos como los de metafísica y filosofía segunda¹⁸. En suma, los análisis de *fundación genética* nos enseñan que para Husserl el tema fundacional ha de ser comprendido dentro del marco de la esencial raigambre de la razón en la experiencia, hundiendo sus raíces en lo más profundo de la intencionalidad pasiva, pre-reflexiva, pre-egológica, pre-objetivante, asociativa e instintiva. Quizás aquí valga recordar —ya para terminar, y contra la transparencia del *cogito* cartesiano— un dicho de Heráclito tal como es citado por Husserl: “Jamás encontrarás los límites del alma, aun cuando recorras cada una de sus avenidas: tan profundo es su fundamento”¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, §63, pp. 202-204.

¹⁹ “*Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschnittest: so tiefen Grund hat sie*”, *Hua VI*, p. 173.